



Gradhiva

Revue d'anthropologie et d'histoire des arts

14 | 2011

Carl Einstein et les primitivismes

Romain Simenel, *L'origine est aux frontières. Les Aït Ba'amran, un exil en terre d'arganiers (Sud Maroc)*

Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme-CNRS Éditions, coll. « Chemins de l'ethnologie », 2011

Matthew Carey



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/2227>

ISSN : 1760-849X

Éditeur

Musée du quai Branly Jacques Chirac

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2011

Pagination : 265-266

ISBN : 978-2-35744-046-3

ISSN : 0764-8928

Référence électronique

Matthew Carey, « Romain Simenel, *L'origine est aux frontières. Les Aït Ba'amran, un exil en terre d'arganiers (Sud Maroc)* », *Gradhiva* [En ligne], 14 | 2011, mis en ligne le 30 novembre 2011, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/gradhiva/2227>

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.

© musée du quai Branly

Romain Simenel, L'origine est aux frontières. Les Aït Ba'amran, un exil en terre d'arganiers (Sud Maroc)

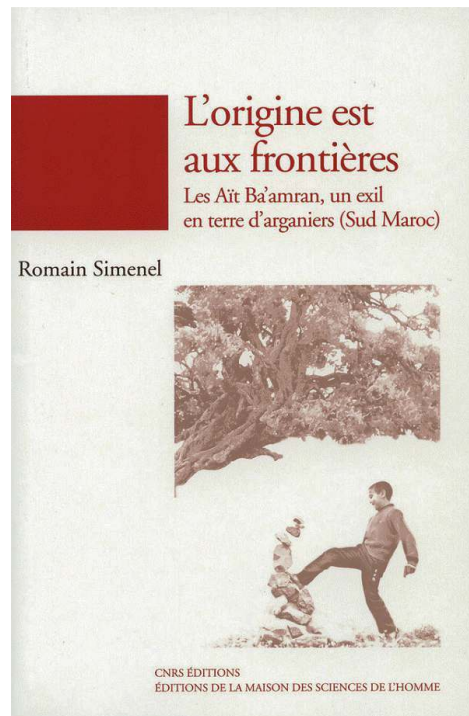
Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme-CNRS Éditions, coll. « Chemins de l'ethnologie », 2011

Matthew Carey

RÉFÉRENCE

Romain Simenel, *L'origine est aux frontières. Les Aït Ba'amran, un exil en terre d'arganiers (Sud Maroc)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme-CNRS Éditions, coll. « Chemins de l'ethnologie », 2011, 328 p.

1 La notion de frontière occupe une place singulière dans l'étude ethnographique du monde dit « berbère ». En effet, dans les travaux tant canoniques que contestés d'Ernest Gellner, ce sont les groupes de saints frontaliers qui servent d'intermédiaires entre les différentes tribus et fractions tribales, et donc qui permettent le bon fonctionnement du fameux système segmentaire. Or, tandis que sa postérité n'a guère épargné Gellner en matière de critiques, cette idée, selon laquelle les frontières tribales sont un « terme médiateur » entre des entités qui logiquement les précèdent, est restée largement incontestée. Et c'est à cette tâche que s'attelle entre autres choses Romain Simenel en nous proposant une relecture de la frontière à partir d'une ethnographie minutieuse et souvent passionnante de la confédération tribale des Aït Ba'amran du Sud-Ouest marocain.



- 2 Au cœur du livre se trouve donc une tentative de remplacer la vision gellnerienne du rapport entre identité et frontière par une autre, sans doute plus influencée par Fredrik Barth : le mouvement identitaire ne se conçoit plus comme une progression depuis un centre vers des bornes périphériques, mais au contraire se définit depuis la frontière même. À cette fin, l'auteur conjugue la notion spatiale de frontière avec celle, historique, d'origine, pour voir comment la perception qu'ont les Aït Ba'amran de ces deux objets pour eux indissociables construit un tissu social dont le fondement est l'altérité. Il s'agit d'un mouvement en trois temps qui correspondent aux trois grandes parties du livre.
- 3 La première partie s'adresse frontalement à cette grande question centrale en analysant dans des chapitres successifs les notions d'exil, de frontière et de jihad. En effet, le pays des Aït Ba'amran est conçu comme un lieu de ban qui accueille, un peu à la manière des États-Unis du XIX^e siècle, les déshérités de l'histoire, et les Aït Ba'amran eux-mêmes se réclament unanimement d'une ascendance allochtone. Parmi ces exilés étaient les nombreux saints fondateurs, dont le cheminement depuis un lointain ailleurs a tracé un réseau de sentiers qui se sont transformés par la suite en frontières tribales, jonchées encore des mausolées des défunts, et qui constituent les itinéraires de pèlerinages annuels. Cependant, les données que présente l'auteur ne soutiennent pas toutes cette interprétation du rôle fondateur des frontières : certains saints auraient, dit-il, demandé que leur mausolée soit érigé sur des frontières préexistantes, précisément pour empêcher des différends entre tribus voisines. Ceci ne remet pas en question l'idée principale selon laquelle l'identité des tribus découle des frontières, mais suffit à tempérer la notion de la primauté absolue de ces dernières.
- 4 En plus d'abriter les mausolées, les frontières sont aussi le site d'emplacement de nombreuses ruines qui, chez les Aït Ba'amran comme ailleurs au Maroc, sont tenues pour des vestiges d'une ancienne population « chrétienne » (*iroumin*). Or, tandis que dans le

Haut-Atlas, par exemple, le processus par lequel une population a remplacé l'autre n'est guère interrogé, pour les Aït Ba'amran, forts de leur récente expérience (1957-1958) d'un jihad couronné de succès contre l'occupant espagnol, l'expulsion de ces chrétiens antiques est le produit de leurs faits d'armes. L'enchevêtrement spatial des mausolées, qui sont entretenus, et des ruines chrétiennes délabrées ne fait que renforcer la subordination de celles-ci à ceux-là, et sert en même temps à souligner l'idée d'une identité bâtie sur les trois piliers de l'allochtonie, de la sainteté et du jihad, qui se cristallisent aux frontières. Toutefois, la traduction systématique d'*iroumin* par « chrétiens », dans le cadre de la discussion sur les anciennes ruines « chrétiennes » qui jonchent le pays Ba'amran, n'est pas sans poser problème, surtout qu'elle a pour effet de renforcer (indûment) la thèse selon laquelle l'histoire de l'occupation du pays se conçoit prioritairement en termes de jihad, de conflit religieux. Or, tandis que le mot *iroumin* s'utilise très souvent comme synonyme de *masihiyyin* (« chrétiens » au sens propre), il occupe en fait un champ sémantique beaucoup plus large que celui-ci et comprend toute personne venue d'un pays étranger non musulman. Ainsi, un Japonais ou un Indien peut très bien être un *aroumiy*, et même un Français musulman de parents marocains sera parfois appelé *aroumiy*, quoique surtout dans son dos. Et si ces anciens habitants n'étaient que de simples étrangers occidentaux (comme le remarque l'auteur, on les appelle aussi les « Portugais » – *Burtugiz*) aux yeux de leurs successeurs, plutôt que des chrétiens attitrés, cela mettrait à mal l'argumentation de l'auteur, dont la thèse repose en partie sur cette traduction assez tendancieuse¹.

- 5 La deuxième partie du livre nous éloigne quelque peu des frontières tribales pour explorer celles qui séparent les différents milieux écologiques constitutifs du territoire, dont la plus pertinente est la grande distinction entre l'espace cultivé par les humains et la forêt, domaine des *jnoun* (esprits). Ici encore, les saints jouent un rôle d'intermédiaires entre ces deux espaces, permettant la production d'une authentique culture matérielle locale et musulmane qui, elle, se situe aux interstices entre le monde archaïque et autochtone des *jnoun*, et celui déraciné et global des chrétiens contemporains. L'articulation entre ces différents processus médiateurs ainsi que les multiples changements de perspective que nécessite la dialectique de l'autochtonie et de l'allochtonie ne sont pas toujours très clairs, mais l'ethnographie qui sous-tend l'analyse est proprement éblouissante. Nous retiendrons surtout la description de l'apprentissage par les enfants de la langue tachelhit auprès de leurs pairs bergers dans la forêt, ainsi que le petit lexique du babil local et l'analyse du vocabulaire buissonnier – un véritable régal pour les spécialistes régionaux.
- 6 Enfin, la troisième partie du livre s'intéresse aux relations entre les diverses strates de la société locale : les descendants de saints (*chorfa*), les laïcs et les noirs (*issuqin*). L'auteur commence par réaffirmer, avec justesse, l'importance de la terre et du territoire dans la construction de l'identité sociale. Ensuite, il passe à l'analyse des différents systèmes de gestion des biens fonciers caractéristiques des trois grandes catégories sociales pour en tirer les conséquences en termes de parenté et de rapport à l'histoire. Et pour finir, il se tourne vers les descendants de saints pour montrer comment cette classe sociale dont le statut dépend précisément des liens généalogiques remontant au saint fondateur, et donc jusqu'au prophète, est en fait le produit d'une certaine stratégie foncière (l'indivision des terres) et de l'intégration systématique des bannis. L'auteur illustre ces propos en se référant à la très belle histoire d'un banni juif devenu chérif, mais on aurait aimé avoir un plus grand échantillon des actes d'héritage locaux. L'emphasis sur la territorialité et l'exil

est un nécessaire correctif aux idées segmentaristes et constructivistes qui ont longtemps dominé la vision anthropologique de l'identité sociale marocaine, mais cet unique exemple ethnographique ne suffit pas à fonder un nouveau paradigme exclusif.

- 7 Malgré ces quelques critiques, ce livre, par la qualité de son ethnographie et la nouveauté de ses analyses, représente incontestablement une contribution scientifique importante. Cela ne fait que d'autant plus regretter l'absence d'un engagement plus soutenu avec les travaux d'autres anthropologues de la région ou d'ailleurs. À plusieurs reprises, l'auteur déplore ou constate l'inexistence de travaux sur tel ou tel sujet, alors qu'ils existent pourtant. Ainsi, la question du rapport entre perception de l'espace et mémoire collective est d'après lui très peu explorée dans les sciences sociales, ce qui l'oblige à remonter jusqu'à Maurice Halbwachs pour trouver un appui théorique, alors que c'est l'objet par exemple d'un livre de Joëlle Bahloul consacré à l'Algérie² ; et il prétend que « l'espace a le plus souvent été réduit par l'anthropologie du Maroc à l'état du cadre physique »... sauf, bien sûr, dans l'œuvre de Stefania Pandolfo, qui précisément interroge (quoique de façon assez alambiquée) les contours historiques et affectifs de l'environnement habité marocain³. De manière plus générale, dans les passages du livre qui traitent du rôle du langage dans la création d'un sentiment d'appartenance à un territoire, il aurait été intéressant de voir comment l'auteur se situe par rapport à Katherine Hoffman, qui explore des idées similaires dans la même région, mais du point de vue du genre⁴ ; et on aurait aimé voir quel pourrait être l'apport de l'ample œuvre africaniste, tant de langue anglaise que de langue française, à l'analyse du tandem autochtonie-allochtonie.
- 8 Si cet ouvrage peut ainsi susciter un certain nombre de critiques, il n'en reste pas moins riche et ambitieux. Sa lecture permet d'engager le débat de manière passionnante sur ces questions fondamentales pour l'anthropologie de la région, et on peut espérer que les nombreuses voies ouvertes continueront à être explorées.

NOTES

1. Plus généralement, on constate un certain manque de rigueur au niveau des traductions, ainsi que dans le système de transcription. Ainsi, on retrouve le même son transcrit de plusieurs façons différentes (ou, u, o) et une confusion systématique entre le *hamza* et l'*'ayn*, et parfois entre le *ghayn* et le *khâ*'. Quant aux traductions, elles peuvent parfois être assez incongrues. Dans la plupart des cas, ceci n'a guère d'importance : le fait de traduire *sadaqa* par « cadeau » plutôt que par « offrande » ou « don », ou *'aql* (que l'auteur écrit *a'akel*) par « cerveau » plutôt que « raison », ne change rien au livre, si ce n'est pour ajouter un point d'humour quand son hôte initial dit à l'auteur qu'il n'a pas de « cerveau ». Mais, comme nous l'avons vu avec les « chrétiens », ces choix ne sont pas toujours sans conséquences.

2. *La Maison de mémoire. Ethnologie d'une demeure judéo-arabe en Algérie (1937-1961)*, Paris, Métailié, 1992.

3. *Impasse of the Angels : Scenes from a Moroccan Space of Memory*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

4. *We Share Walls : Language, Land and Gender in Berber Morocco*, Hoboken (New Jersey), Wiley-Blackwell, 2007.

AUTEURS

MATTHEW CAREY

tiflilist@googlemail.com